

Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis bei Kant

von Bruno Liebrucks, Frankfurt

Diese Aufsätze sollten zu Ehren Heinz Heimsoeths an seinem 90. Geburtstag erscheinen. Nach seinem Tod kann es sich nur um die Erinnerung und das Gedächtnis handeln. Die Größe eines Menschen zeigt sich in dem Augenblick, in dem er zur Anerkennung von Zeitgenossen gelangt, die andere Wege des Denkens eingeschlagen haben. Heimsoeth gehörte zu solchen. Ich kann aus meiner Erfahrung in Köln sagen, daß der Freund Nicolai Hartmanns auch in dieser Hinsicht des Freundes würdig war. So scheint es mir angemessen, an dieser Stelle Ausführungen zur Kantinterpretation zu machen, auch wenn sie nicht von den Bahnen her gewonnen sind, die Heimsoeth als metaphysischer Kantinterpret eingeschlagen hat.

Ich gehe davon aus, daß die ersten Philosophen in Griechenland die erste Revolution der Denkart zustande brachten, von der aus sie in unmittelbarer Negation des Mythos Homer einen Lügner nennen konnten. Plato schrieb die Tragödie neu. Er sprach zwar noch oft von den Göttern und ließ die Gerechtigkeit bei Zeus stehen. Neue Mythen schrieb er dort, wo es mit den damaligen Mitteln des Denkens nicht möglich war, alles, was philosophisch mitteilungswürdig schien, schon im logischen Duktus zu sagen.

Sein Denken war auf den Logos gerichtet, der den Mythos abgelöst hatte. Es war immer noch die erste unmittelbare Negation des Mythos, soweit es Platos Umfänglichkeit erlaubte. Das Zeitalter der Metaphysik begann. Nach der ersten Bewußtseinserhellung des Logischen durch Aristoteles folgte die Rezeption beider im christlichen Mittelalter, wenn wir hier, wie im Märchen, mit Siebenmeilenschuhen vorgehen. Noch die großen Themen der neuzeitlichen Metaphysik, die Heimsoeth beschrieben hat, standen bis Leibniz in diesem Zeichen. Die westliche Philosophie (Bacon, Locke, Hume) war von der neuen Denkweise in Mathematik und Physik seit Galilei so fasziniert, daß sie ein Mißtrauen nicht nur in den Mythos, sondern auch in die Metaphysik, wenn nicht in die Logik setzte. So konnte es zu dem unseligen Streit über die Erfindung der Differential- und Integralrechnung zwischen Leibniz und Newton, zu Goethes Farbenlehre kommen, die aus der Perplexion davor entstanden war, daß eine solche Wissenschaft wie die Newtons unter Menschen Platz genommen hatte. Leibniz schrieb eine Entgegnung gegen Locke. Die fruchtbaren Mißverständnisse stehen auch heute noch auf beiden Seiten in voller Blüte.

Heimsoeth interpretierte Kant von der Metaphysik her, Heidegger ontologisch, Nicolai Hartmann sah ihn von seiner Ontologie her und daher als Gegner an.

Kant ist Metaphysiker geblieben, wenn auch nicht in der gegenwärtig denunzierten Bedeutung des Wortes. Sein Ziel war nicht die transzendente Logik, die er vorgelegt hat, sondern eine Transzendentalphilosophie, die er m. E. nicht geschrieben hat. Die transzendente Logik sollte *als* Logik auftreten. Die *Kritik der reinen Vernunft* hat nicht die beiden Hauptteile der transzendentalen Logik und der Dialektik, sondern die der transzendentalen Elementarlehre und der Methodenlehre. Die Dialektik ist ein Teil der transzendentalen Logik. Die zweite Abteilung der transzendentalen Logik, die transzendente Dialektik, enthielt die Ablehnung der Metaphysik in „theoretischer“ Hinsicht. Diese Ablehnung nenne ich aus logischen Gründen nicht theoretisch, sondern praktisch-technisch. Denn die Theorie des praktisch-technischen Weltumgangs war von diesem her diktiert.

Die nach den Griechen zweite Revolution der Denkart bestand in der Idee der Logik als einer transzendentalen, deren Konsequenzen wir nicht in den Wind schlagen dürfen. „Metaphysische“ Interpretationen Kants tragen m. E. nicht die vor, die es, wie Heimsoeth, ausdrücklich tun und so die Folie sichtbar machen, vor der Kant gedacht hat, sondern diejenigen, die das Logische nicht von der Sprache her, sondern von der Mathematik als einem reinen oder auch intuitivem Denken her zu begreifen versuchen. Das Logische ist dabei das, was aus sich selbst ist und aus sich selbst verstanden werden kann. In der Metaphysik stand dafür der Name Gottes. Auch Hegel wird wieder so sprechen. Aber das Logische hatte inzwischen auf dem Boden Kants eine Bedeutungsänderung erfahren, die nicht verständlich zu machen ist, wenn wir die Revolution Kants als die Ansicht eines subjektiven Idealismus liegen lassen. Kant begreift den Menschen auch in der Theorie als ein handelndes Wesen. Er spricht von der Verstandeshandlung, die darin besteht, vor die Natur nicht hypothetische Naturgesetze oder Hauptsätze der Physik zu schreiben, sondern die logischen Gesetze, die wir immer schon vorausgesetzt haben, wenn wir logisch richtig denken. Nur unter der *Einheit* der Synthesis der transzendentalen Apperzeption als Prinzip sind Vorstellungen *meine* Vorstellungen und damit überhaupt Vorstellungen. Darin bestand die Antwort auf die Frage nach den transzendentallogischen Bedingungen der Möglichkeit unseres richtigen Denkens. Er hat die logische Frage nach der Reichweite der „allgemeinen“ Logik in bezug auf unsere Erkenntnis gestellt. Auch Hegel knüpfte an die alte Methexisfrage Platons an, wenn auch noch ausdrücklicher in logischer Absicht. Die Durchführung der Frage wie die Antworten, die sie bei Kant gefunden hat, ist die transzendente Logik. Unter dieser Annahme sind alle seine Aussagen über den Verstand, die Vernunft, über Raum und Zeit wie die Kategorien nicht als Aussagen über Seiendes zu begreifen, sondern als solche, die angeben, als was wir unter den Folgerichtigkeitsforderungen der Logik seiner Zeit die eben Angeführten *anzusehen* haben, wenn wir nicht in Widersprüche geraten wollen. Interpretiere ich Kant dagegen ontologisch, so muß ich annehmen, daß ein Verstoß gegen die formale Logik, d. h. gegen ein Denken, das uns nach Descartes nur die formale Seite an den Dingen zeigt und nicht, wie sie eminenten sein mögen, ja daß schon eine Reflexion der formalen Logik selbst in eine Rich-

tung führt, in der ich das, was wir das menschliche Ich nennen, mit Gewalt zerstören möchte. Aber Kant spricht dort, wo er streng logisch vorgeht, gar nicht vom menschlichen Ich, sondern von dem *Prinzip* der Einheit der transzendentalen Apperzeption, unter dem alle wissenschaftliche Erfahrung stattfindet. Gott, die Seele und die Welt werden nicht daraufhin befragt, was sie wohl sein möchten, sondern daraufhin, als was wir sie notwendig anzusehen haben, wenn wir formallogisch richtig denken. Dann können diese drei nur als Ideen im nominalistischen Sinn angesehen werden. Wenn die von uns gebildeten Sätze unter dem obersten formallogischen Grundsatz der Vermeidung des Widerspruchs auch von denen, die sie als Mitteilung erfahren, als in sich konsistent angesehen werden können sollen, muß der Wahrheitsbegriff eine Änderung erfahren. Er kann nicht mehr als *adaequatio rei et intellectus*, sei diese nun Abbildung, Repräsentation oder Zuordnung, verstanden werden, sondern muß in der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen bestehen. Ontologisch sind wir mit den formallogischen Mitteln vom Nichts umgeben. Die praktisch-technische Weltbemächtigung dient unserer Selbsterhaltung und unter Umständen unserer Selbststeigerung. Hier werden wir zwar immer neue Hypothesen in bezug auf die Begebenheiten der Natur und vielleicht sogar der Geschichte aufstellen. Diese dienen dazu, uns nicht bei der Auskunft zu lassen, daß es in der Geschichte immer nur anders zugegangen sei, ohne daß wir in diesem Anderen zugleich einen Sinn erblicken. In bezug auf eine ansichseiende Natur wird es wissenschaftlich darum wohl immer nur einen Relativismus geben. Dieser wäre in bezug auf die Dinge, wie sie an sich sein mögen, objektiver Strukturalismus zu nennen. Kant stellt die Frage, unter welchen Bedingungen wir aus einem solchen Relativismus hinausgelangen. Nur in dem Gebiet, das die Kantische Reflexion als das Gebiet der Erscheinungen bestimmt hat, war außermetaphysisch, also z. B. physikalisch, zu seiner Zeit der Relativismus nicht an der Herrschaft. Nietzsches Einwand gegen die Logik, daß in ihr ein Herrschaftstrieb am Werk sei, der die Identität der Dinge *befiehlt* oder auch nur postuliert, kann sich nicht gegen Kant richten, da dieser von den Voraussetzungen eines emanzipatorischen Denkens ausgeht, das eo ipso Herrschaftsdenken ist. Die aktiven Leidenschaften bei Spinoza und die aktiven Seiten der Kräfte bei Leibniz führten zur Vernunft. Wenn bei Kant Aufklärung der Ausgang aus einer Unmündigkeit ist, die uns nicht von Natur, sondern selbstverschuldet zugekommen ist, kann es hier nicht um das Abstreifen der dauernden Unmündigkeit des Menschen gegenüber Gott gehen, da Gott ein logisch unbegriffenes, praktisch-moralisches Postulat ist. Unter der Frage nach der erkenntnismäßigen Relevanz der formalen Logik ist der Begriff Gottes in praktisch-technischer Hinsicht notwendig zur Idee im nominalistischen Sinn zusammengeschrunpft. Dieses hat Kant m. E. bewiesen. Sobald es jedoch nicht mehr nur um eine Theorie des praktisch-technischen Weltumgangs geht, bleibt alles offen.

Diese Ansicht trägt Kant nicht von einer geschichtlichen Warte her vor, die den Menschen mit der Emanzipation des Bürgertums aus dem Feudalismus auch erkenntnismäßig als emanzipiert ansieht. Dafür könnten nur sogenannte geschicht-

liche Gründe angeführt werden. Wir gelangen damit zu der verzweifelten Annahme, die auch als erfreulich vorgestellt werden kann, daß wir aus geschichtlichen „Gründen“ heute nun einmal nicht mehr metaphysisch denken könnten. Ob man das als einen Fortschritt ansieht, ist deshalb uninteressant, weil Kant uns gelehrt hat, daß wir in solchen Redeweisen überhaupt nicht von so etwas wie Grund sprechen. Schon der junge Kant bemerkte, daß der zureichende Grund nicht dadurch definiert sein kann, daß er dasjenige sei, (cur) aus welchem Grunde etwas vielmehr sei als nicht sei. Bis zur *Kritik der reinen Vernunft* hat es eines langen Weges bedurft, von dem hier nicht die Rede sein soll.

Kant hat m. E. bewiesen, daß wir unter formallogischen Voraussetzungen und ohne Metaphysik Gott, die Welt und uns selbst nicht als existierende, sondern nur als Prinzipien oder Ideen ansehen müssen, und daß wir darin von ihm ab nicht mehr frei sind, als Anhänger des Feudalismus, als Aristokraten, als Bürger oder als Plebejer jeweilig anders zu denken. Dem müssen wir auch in bezug auf das menschliche Ich zustimmen — bis auf die Erfahrung des Denkens selbst, daß innerhalb dieses Duktus nicht mehr verständlich zu machen ist, wie dann noch innerhalb der beiden Teile der *Kritik der reinen Vernunft* Inconcinnitäten auftreten können. Nach Hegels *Logik* scheitert die Logik der vorkantischen Metaphysik. Im zweiten Teil der *Logik* zeigt er, daß der Widerspruch nicht als interessantes Komplementärphänomen auftaucht, was in den ersten Teil gehörte, sondern daß der Widerspruch in der Reflexionsbestimmung der Identität seine Stelle hat, sofern sie etwas mit Erkenntnis zu tun haben soll. Er hat daraufhin eine zweite Revolution der Denkart vorgetragen, die nach den Griechen die dritte ist, innerhalb deren wir lernen, daß Denken nicht etwas ist, das von einer Art ist. Damit hat er die gesamte Metaphysik wieder heraufgeholt. Aber er tat es unter Berücksichtigung der Kantischen Revolution, wenngleich seine Berichte über Kant innerhalb der *Logik* oft so summarisch sind, daß wir auch dagegen Kant immer noch verteidigen müssen. Die Hegelsche Logik reicht weiter als sein Bewußtsein von ihr, weil sie sogar Richtstrahler zum Verständnis des Mythos hat, der heute so gegenwärtig ist wie zu Homers Zeiten, wenn auch natürlich und geschichtlich unter anderen Vokabeln, die auf ihn nur noch in der Gestalt von petites perceptions zeigen.

Die Auffassung der Kantischen Revolution der Denkart hängt davon ab, ob wir die *Kritik der reinen Vernunft* als ein Werk der Logik verstehen. Kant wollte nicht in erster Linie Mitteilungen darüber machen, wie wir Menschen, sei es nun von Gott oder vom Sein eingerichtet seien, daß wir z. B. eine Erkenntnisfähigkeit besitzen, die sich aus Anschauung und Denken zusammensetzt. Zwar sagt er das auch. Aber sein Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, als was wir Erkenntnis anzusehen haben, wenn sie auch logisch stichhaltig sein soll. Der Ausdruck „stichhaltig“ zeigt auf alte Panzer. Erkenntnis besteht in einem Entfremdungsvorgang, der aus begegnenden Erscheinungsgegenständen Gegenstände der Erfahrung, *Objekte*, macht. Hierbei handelt es sich nicht um einen physischen Vorgang, dessen Erkundung in die empirische Psychologie gehörte. Der Vorgang ist viel-

mehr ein zur Konsistenz des systematischen Zusammenhangs gesetzter. Mit dem Ausdruck „Spontaneität“ ist nicht auf etwas hingewiesen, was wir an uns psychisch erfahren. Die psychische Erfahrung könnte ihn nicht als logischen legitimieren. Der Ausdruck dient dazu, begreiflich zu machen, nicht wie wissenschaftliche Erfahrung zustandekommt, sondern wie sie logisch möglich ist. Diese Möglichkeit besteht im obersten Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption, die nicht, wie noch bei Leibniz, eine Eigenschaft der menschlichen Monade ist, sondern ein reines Prinzip, *unter dem* und in Richtung worauf ich annehmen muß, daß die Einheit von Einheit und Vielheit sich einer *Synthesis* verdankt, von der ich keine Anschauung habe, die ich aber unbewußt immer schon vorgenommen haben muß, wenn ich Figuren und Bilder in der Anschauung habe und besonders dann, wenn ich den Gedanken von Mannigfaltigen fasse, die in einer Einheit zusammengeschlossen sind. Dazu kann Anschauung nicht als verworrenes Denken, sondern muß als ein zweiter Stamm der Erkenntnis angesehen werden. Der Erweis, daß Anschauung von sich aus unter reinen Formen steht, ist nicht mit der Frage nach ihrer logischen Dignität zu verwechseln. Daß es neben den Denkformen auch solche reinen Formen der Anschauung geben muß, ist eine logische Forderung. Die Kategorien haben nur dann eine Bedeutung, wenn ihnen eine Anschauung untergelegt ist. Ihr sogenannter „theoretischer“ Gebrauch ist darauf eingeschränkt. In praktisch-moralischer Hinsicht dagegen sind die Kategorien von dieser Einschränkung frei. Darin besteht eine Inkonsistenz im System. Sieht man diese, so sind weitere Fragen in Bezug auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis über Kant hinaus stellbar.

Wir bleiben jedoch in der Bestimmung des Selbstbewußtseins durch Kant. Bei Kant ist Selbstbewußtsein nicht Selbsterkenntnis. Er sagt nur, daß ich mir der Vorstellungen als *meiner* Vorstellungen bewußt bin. Das scheint nach den mit großem analytischen Charme vorgeführten Untersuchungen von Gerold Prauss wieder zweifelhaft¹. Die Untersuchungen hängen an der These, nach der Kant in der Wendung „Ding an sich“ oder der häufiger vorkommenden „als Ding an sich betrachtet“ das „an sich“ in den meisten oder doch in vielen entscheidenden Fällen nicht adnominal zu „Ding“ gebraucht, sondern adverbial zu „betrachtet“. Die Frage ist dann, als was die empirischen Dinge in einer *Reflexion* erscheinen, die sie als Dinge betrachtet. Der ursprüngliche Sinn der Wendung „Ding an sich“ wäre dann nicht die Frage nach Eigenschaften der Dinge, wie sie, um den von Heinz Heimsoeth vorgeschlagenen Terminus hier einzusetzen, *praeter nos* (nicht extra nos) sind, sondern als was sie sowohl extra nos wie auch als Wirklichkeit des Selbstbewußtseins angesehen werden müßten, wenn wir die Reflexion darauf richten, *was das empirische Ding* „an sich selbst betrachtet“ sei. Nach Kant erkennen wir nur Gegenstände, die als solche der Erfahrung zu Objekten konstituiert sind. In der oft gebrauchten Wendung „Gegenstand an sich“ ist nicht die Bedeutung des

¹ Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974. — Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Werk.

eingeschliffenen Terminus „Ding an sich“ artikuliert. So z. B. in der Methodenlehre, wo Kant die Mathematik von der Philosophie abgrenzt. Die Mathematik fragt nicht nach der Existenz der Gegenstände. In ihr wird, wie wir heute sagen, die Frage „von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich sofern diese mit dem Begriffe derselben verbunden sind“, thematisiert². In den mathematischen Aufgaben wird nicht die Frage gestellt, unter welchen Bedingungen die Wahrnehmung eines Dinges überhaupt zur möglichen Erfahrung gehören kann. Ebenso ist nicht die Frage nach der Existenz gestellt, sondern nur nach den mit dem Begriff schon verbundenen Eigenschaften der „Gegenstände an sich selbst“.

Schon Heimsoeth hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Ausdruck Eigenschaften „der Gegenstände an sich selbst“ wenigstens an dieser Stelle nicht im Sinn von „Dingen an sich“ verstanden werden kann³. Das gilt natürlich auch für weitere Stellen. Denn zum mindesten die Mathematik hat nach Kant Begriffe, die ihrerseits „schon eine reine Anschauung in sich“ enthalten⁴ und deshalb konstruiert werden können. Diese reine Anschauung bezieht sich, wo sie außerhalb der Mathematik vorkommt, nicht auf Dinge an sich, sondern auf Gegenstände, die in der Reflexion der Philosophie „an sich betrachtet“ werden. Es sind empirische Gegenstände, auch wenn die Urteile über sie synthetisch und a priori sind. Von Hegel aus gesehen muß problematisch bleiben, ob die Mathematik überhaupt *Begriffe* (intuitive) hat, ob sie nicht vielmehr Operationen anstellt, die ihrerseits erst unter den transzendentallogischen Begriffen stehen (*Logik*, I. Teil). Davon ist hier jedoch nicht zu handeln.

Nach Prauss gibt es bei Kant eine Betrachtung der empirischen Gegenstände, die als Objekte „an sich betrachtet“ werden können. Es wird nicht ein Ding an sich, das noch hinter der Rose steht, betrachtet und als unbetrachtbar ausgegeben, sondern die Rose wird „an sich betrachtet“, z. B. auf ihren Objektcharakter. Natürlich gibt es auch nach Prauss bei Kant viele Stellen, die die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich massiv und kompakt lehren. Das Ding „an sich selbst betrachtet“ dagegen gehört schon in die Empirie, von der eine nicht-empirische Theorie erstellt wird. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich ist an den Stellen, an denen Kant sich auf den alltäglichen und wissenschaftlichen Gebrauch bezieht, ein Unterschied innerhalb empirischer Erscheinungen. Dieser Unterschied müßte dann innerhalb unserer Subjektivität liegen, auch wenn diese erst im Umgang mit empirischen Dingen aktuell wird. Das letzte heißt nur, daß das Physische nicht als Psychisches betrachtet wird. Es liegt zwar im Wahrnehmungssinn des empirischen Gegenstandes, daß er „an sich betrachtet“ nicht darin aufgeht, in einem ontischen Bestandstück, genannt Seele, seinen logischen, das hieße hier zugleich ontologischen Ort zu haben. Darüber könnte die transzendente Ästhetik wie die transzendente Logik keine Aussagen machen. Man

² *Kr. d. r. V.* A 719 / B 747.

³ Heinz Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4. Teil, S. 655, Anm. 33.

⁴ *Kr. d. r. V.* A 719 / B 747.

kann auch mit der bekannten Formulierung sagen, was transzendental als ideal angesehen werden muß, muß empirisch als real angesehen werden. Eine Theorie der Erfahrung muß diesen Unterschied innerhalb der Empirie, wenn auch nicht als einen in ihr bewußten, gegenwärtig halten. Prauss scheint mir für das Gebiet der Empirie diesen Unterschied überhaupt nicht in Anspruch zu nehmen, da er erst in zwei Reflexionsebenen auftaucht, die wir weder untereinander noch mit der Empirie durcheinanderbringen dürfen. Auf jeden Fall ist die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich im transzendental-ästhetischen und transzendental-logischen Sinn davon abzuheben. Dem ist zunächst zu folgen, wenn auch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die „legitime Eigenständigkeit“ der empirischen Dinge eine Eigenständigkeit ist, die sie in unserer Sprache und den Sprachen unserer Umgangsweisen mit ihnen haben. Auch wenn ich ein Ding praktisch-technisch bearbeite, habe ich immer schon diese seine Eigenständigkeit vorausgesetzt. Nun werden diese empirischen Dinge aber erst durch die Kategorien (ihren Gebrauch) zu Gegenständen qua Objekten bestimmt. Erst im Umhof dieser Bestimmung erhalten wir Dinge, die an sich bestimmt sind. Als Bestimmtheit ist das an ihnen betrachtbar, was dawider ist, daß sie in derselben Hinsicht und zu derselben Zeit so und zugleich anders sein können, was einen Widerspruch einschließt. Darin liegt der Grund dafür, daß wir mit Hilfe der Kategorien eine *Deutung* auch der Gegenstände, wie sie „an sich betrachtet“ sind, vornehmen müssen. Wir leben mit den Mitteln der formalen Logik immer schon in einer gedeuteten Welt. Prauss spricht bei empirisch objektiven Gegenständen sogar von „erdeuten“ (S. 63). Diese Erdeutung ist aus logischen Gründen erforderlich, während sie nicht Sache der Einzelwissenschaften ist. Treten bei diesen Widersprüche auf, so können und müssen sie diese innerhalb ihres Feldes, das nicht das transzendentallogische, sondern das formallogische ist, bereinigen. Die transzendente Logik dagegen versucht, eine Theorie zu erstellen, die die Widersprüche für jede Erdeutung ein für alle Male aufhebt. Die Wissenschaften haben immer schon gedeutete und erdeutete Gegenstände. Sie betrachten, wie z. B. die Physik, ihre Gegenstände als Gegenstände, d. h. doch wohl die Gegenständlichkeit der Gegenstände, als Hypothesen. Zu Hypostasen werden diese Gegenstände, auch was ihre Existenz betrifft, erst dann, wenn ihr Hypothesencharakter in die Vergessenheit herabsinkt. Nach Hegel ist diese Vergessenheit ein *wesentlicher* Zug in jeder möglichen Erkenntnis. Sie ist kein begrifflicher Zug in jeder wirklichen Erkenntnis. Diese Überlegung sei dagegen nicht von Hegel aus, sondern in der Nähe der Überlegungen Poppers angestellt. Nur wenn ich die Hypothesen so ernst nehme, daß ich sie — wenn auch im Hinblick auf den gegenwärtigen Forschungsstand — als existierend ansehe, nur wenn ich die Dinge als auch so existierend ansehe, wie sie unter den Hypothesen erscheinen, können sie als Hypostasen falsifiziert werden. Es gehört in den möglichen Fortschritt der wissenschaftlichen Erfahrung, daß das Inderschwelbelassen der hypothetischen Charaktere nicht so weit getrieben werden darf, daß überhaupt keine Existenzsetzung mehr stattfindet. Die *reservatio mentalis*, daß etwas nur unter den angegebenen Hypothesen Gültigkeit habe,

sei dieses Etwas nun Sätze oder angeschauten Wirkliches, erlaubt mir nicht die Attitüde der Gleichgültigkeit den gesetzten Hypothesen gegenüber, daß sie vielleicht überhaupt nicht bei der Wirklichkeit angelangt wären. Im wissenschaftlichen Feld spricht man dabei besser von Realität.

Realisierung durch Urteile heißt Objektivierung. Es ist nicht die „Objektion“ Nicolai Hartmanns, die ich immer schon vorgenommen habe, bevor geurteilt wird. Nach Prauss allerdings hat Kant „niemals genauer gezeigt, aus welchen Gründen und auf welchem Wege seine philosophische Reflexion mit Notwendigkeit dahin führt, die Dinge nicht nur als Erscheinungen, sondern auch an sich selbst zu betrachten“ (S. 68). Das wäre nur in einem System der Transzendentalphilosophie möglich, das Kant nicht vorgelegt hat.

Entscheidend ist folgender Ausgangspunkt. Um 1. im Gebiet bleiben zu können, das nicht in Erzählungen Nachrichten verbreitet, sondern Urteile „fällt“, die im Gegensatz zu anderem Vorgetragenem immer die Auszeichnung an sich tragen, *entweder wahr oder falsch sein zu können*, und um 2. ausmachen zu können, weshalb sie wahr oder falsch sein können, muß nach dem Wesen der Erfahrung gefragt werden. Die Frage nach dem Wesen der Erfahrung ist die, worin Erfahrung „in jedem Fall besteht“ (S. 71). Nur wenn Erfahrung Erfahrung von Fällen unter Regeln ist, kann mit Sinn nach der Falschheit oder Wahrheit von Urteilen gefragt werden. Es handelt sich hier nicht, wie ein von der Sprache herkommendes Denken als also verführtes vermuten könnte, um das Fällen von Bäumen, sondern um das Fällen von Urteilen. Wir könnten auch die Ansicht vertreten, daß in einem solchen *Fall* nach der Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Urteilen gefragt wird, der Richtigkeit, die sich auf jeden Fall bezieht und der Unrichtigkeit, die sich auf einen bestimmten Fall nur angeblich bezieht. Realiter ist nur Wahrheit oder Falschheit möglich, irrealiter beides. Die irrealen Möglichkeit müßte dann aber jedem Fall, sofern er im Urteil als Fall auftritt, der sich zugleich auf ein Individuelles bezieht, realiter anhaften, da sonst die Möglichkeit, daß das Urteil auch falsch sein könnte, nicht eintritt.

Nach Prauss geht die Theorie der Erfahrung „nicht nur über Erfahrung im Sinne des Erfahrens, sondern auch über Erfahrung im Sinne des Erfahrenen: über empirische Erkenntnis ebenso wie über ihren empirischen Gegenstand“ (S. 72—73) hinaus. Hier taucht schon die Frage auf, ob wir die Ausdrücke „Erfahren“ und „empirische Erfahrung“ synonym gebrauchen dürfen. In der Erkenntnis ist immer Anschauung und Begriff verbunden. Kann diese Verbindung oder wenigstens Verbundenheit Gegenstand unserer Erkenntnis sein? Empirisch real ist nicht unser Erfahren, sondern die schon gedeutete Erfahrung und der schon „erdeutete“ Gegenstand. In diesem Sinn stehen sich zwei Entfremdete gegenüber. Kants Frage scheint die logische zu sein, ob nur innerhalb dieser Entfremdung oder wenigstens nicht ohne sie das möglich ist, was er Erkenntnis nennt. In der Empirie gibt es nur die subjektiv Gedeuteten wie die objektiv Erdeuteten. Kant reflektiert nur die Bedingungen der Möglichkeit dieser beiden gegeneinander *Fremden*. Er kann dann nicht so etwas wie „erfahren“ reflektieren. Denn das würde bedeuten,

dem empirischen Ich, das erkennbar ist, ein transzendentes Prinzip nicht als Prinzip, sondern zugleich als etwas Seiendes und Erkennbares zu unterscheiden. Der Ausdruck „Synthesis“ steht nicht für eine Erfahrung oder ein Erfahren, sondern wurde nur unter dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption gewonnen. Diese Einheit macht es möglich, zu verstehen, wie eine Mannigfaltigkeit widerspruchlos in eine Einheit gefügt ist. Dazu muß ich annehmen, daß das wirkliche Ich, was es auch immer sei, eine Synthesis vollzieht. Zu dieser Annahme gibt es jedoch weder in der Empirie der wissenschaftlichen noch in der menschlichen Erfahrung einen unmittelbar anschaulichen Beleg. Ich könnte mir nur von der Versuchsperson *sagen* lassen, daß sie als wirkliches oder seiendes oder existierendes oder sprachlich-begriffliches Ich in ihrer Selbstinterpretation eine solche Synthesis vollzogen habe.

So ist Philosophie eine „Wissenschaft vom *Empirischen*, und dennoch keine empirische Wissenschaft“. Ist sie eine Wissenschaft aus reinen Gedanken? Das Hinausgehen des Transzendentalphilosophen über die Erfahrung besteht in der Unterscheidung des Vorgehens der Wissenschaften (Physik und Psychologie) von der Deutung dieses ihres Vorgehens in der Transzendentalphilosophie, ich würde sagen, in der transzendentalen Logik. Diese Deutung ist in bezug auf die Wissenschaften nicht willkürlich. Kant scheint mir bewiesen zu haben, daß sein Vorschlag einer transzendentalen Logik der vor Hegel einzig mögliche einer Logik war, sofern sich diese auf Erkenntnis und nicht wie die Wissenschaften auf den Gegenstand der Erkenntnis bezieht. Ist Erkenntnis ein wissenschaftlicher oder, wenn nicht, ein philosophischer *Gegenstand*?

Als philosophischer Gegenstand ist er unerschöpflich. Er ist metaphysisch. Aber nicht weil er geschichtlich ist, sondern auf Grund und auf dem Begriff seiner Sprachlichkeit. Prauss nähert sich ihm durch Darstellung der Kantischen Theorie der sogenannten inneren Erfahrung (S. 77). Immer wird eine Theorie von der Frage beflügelt sein, wie weit sie die Grenzen ihres wissenschaftlichen Darstellungsvermögens hinauszuschieben vermag. In unserem verwissenschaftlichten Zeitalter ist die Versuchung, unmittelbar in die Metaphysik zu fallen, ohnedies nicht groß. Das Bedeutsame an der Untersuchung von Prauss scheint mir darin zu liegen, daß er vor dieser Verwissenschaftlichung nicht platt auf dem Boden liegt, sondern an der Frage der philosophischen Erkenntnis festhält. Allerdings denke ich, daß der Weg hierzu im Durchmessen der bisher noch kaum befahrenen Gewässer der Hegelschen *Logik* liegt. Darin ist die Sonne Kants nicht, wie Nietzsche von Kant glaubte, nur noch die Idee im „nordisch königsbergisch“ verblaßten Sinn. Das Durchmessen der Meere kann auch von Satelliten höherer Systeme aus geschehen.

Sollte Kant auch eine Theorie der „inneren“ Erfahrung gegeben haben, so wäre damit nicht der Weg eines subjektlosen Strukturalismus beschritten, sondern eine Annäherung an die Frage nach dem Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Bestimmung dieses Verhältnisses wäre auch für die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Erkenntnis von entscheidender Bedeutung. Wenn Selbstbewußtsein immer schon Selbsterkenntnis wäre, und Selbstbewußtsein

nicht mehr philosophisch, sondern nur noch wissenschaftlich anpeilbar wäre, bedürften wir Menschen der Kunst nicht. Sie würde zwar innerhalb der Wissenschaften ihren Platz einnehmen, aber als vergangengegenwärtiges Moment. Der Mythos müßte dann wirklich in jenen Projektionen bestehen, von denen wir innerhalb unserer logischen Gefangenschaft träumen. Diese Projektionen hätten Wesen vorgenommen, die von Haus aus schon über klare und distinkte Begriffe von Klarem und Distinktem verfügten, diese aber in einem, wie man dann sagt, infantilen Stadium in eine Welt der Gestalten hinausverlegten. Diese mögen ihnen als Mächte erschienen sein. Dann wäre ihnen nicht Bewußt-Sein als Weltumgang gegenständlich entgegengetreten, wie in der Ablösung der jeweiligen Bewußtseinstufen bei Hegel. Darin könnte vielmehr nur der Betrug von habituellen Selbstbetrügern liegen. Nicht nur die Religionen der Menschheit wären dann von einem fortschrittlichen Bewußtsein als Illusion entlarvt. Wir sollten dann endlich den Mut aufbringen, den Generationen, denen wir unser Dasein verdanken, durch die These von der Nichtunterscheidbarkeit von Mythos, absoluter Kunst und Kitsch zu antworten. Wir wären in dieser Konsequenz allenfalls zur Ausbildung einer Antikunst aufgerufen, die sich nur so lange moderne Kunst nennen dürfte, als es in einem immer noch bestehenden Bürgertum in bezug auf die Durchsetzung der Antikunst zweckmäßig erschiene. Die Konsequenz der Gleichsetzung von Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein bestünde schließlich darin, daß es über die Entwicklung der transzendentalen Logik hinaus keine weitere Entwicklung geben könnte, die über die Negation auch dieser Stufe liefe, sondern immer nur Fortschritte innerhalb der formalen Logik.

Die Prauss'sche Bemühung verdient es, von einer solchen Atmosphäre abgehoben zu werden. Damit lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf die Interpretation der „inneren“ Erfahrung, insofern die Kantische Position nicht das empirische Subjekt als schon Objekt gewordenenes Subjekt charakterisiert, sondern *Erfahren*.

Im Gegensatz zur Bestimmung der äußeren Erfahrung in Sätzen geht die innere Erfahrung z. B. in dem Satz „Es scheint, daß es regnet“ kein Risiko ein. Dabei ist subjektive Wahrhaftigkeit vorausgesetzt. Dann scheint es keine Möglichkeit zu geben, einem Menschen den Satz zu bestreiten, daß er den Eindruck von Regen habe, unabhängig davon, ob es, wie wir zu sagen pflegen, wirklich regnet oder nicht. Die Voraussetzung der Wahrhaftigkeit des den Satz aussprechenden menschlichen Individuums erscheint dabei schon als die Voraussetzung eines Ichs, das nicht als hinter der Voraussetzung wirklich stehendes Ich, sondern als in ihr enthaltenes Ich wirklich, nicht nur mathematisch, fungiert. Die wirkliche Funktion setzt den Durchgang durch die Erkenntnis der mathematischen Funktion, der objektiven Reflexion und des Begriffs voraus, wenn sie noch theoretisch zugänglich sein soll. Von dieser Voraussetzung werden wir schwerlich noch behaupten können, daß sie auf exakter Naturerkenntnis und damit auf der Erfahrung so beruhe, daß sie zwar nicht in einem Wahrnehmungsurteil, sondern in einem Erfahrungsurteil zu Sprache gelangen kann. Das liegt nach Prauss daran, daß Anschauung und Begriff „in der sogenannten Introspektion der inneren Erfahrung“

nicht voneinander, wenn auch nur irrealiter, isoliert werden können. Wir müßten also annehmen, daß es hier, aus welchen Gründen auch immer, nicht möglich ist, mit den Mitteln Kants zur Erkenntnis zu gelangen. Wir könnten in der inneren Erfahrung die Erscheinung nicht zu einer Theorie von ihr überschreiten. „Diese Möglichkeit, die Empirie zu verlassen und durch Aufstieg zur Ebene der transzendentalen Reflexion auf diese Empirie die Philosophie als nichtempirische Theorie der Empirie zu eröffnen, gibt es von der inneren Erfahrung her nicht“ (S. 79). Dabei taucht die Frage auf, ob Kant auch für die äußere Erfahrung nur eine Theoriebildung in Anspruch genommen hat, wie es heute vom analytischen Standpunkt her gefordert wäre, oder ob er seine Ausführungen als Beweise verstanden wissen wollte. Eine Theorie bewahrt immer ihren hypothetischen Charakter. Sie wird daher in den Naturwissenschaften zwar das Risiko ihrer Widerlegbarkeit oder doch Modifizierung beim Auftreten neuer Effekte eingehen. Dabei kann der im Gang dieser Wissenschaften Erfahrene dieses Risiko in der Betonung des hypothetischen Charakters soweit mildern, daß er nicht mehr im Behauptungsstil spricht. Er wird die Behauptung von der Beschreibung unterscheiden, wie schon die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts tat.

Gibt es von der inneren Erfahrung keine direkte Erkenntnis, so doch eine indirekte. Von der inneren Erfahrung aus kann die in ihr liegende Verbindung von Anschauung und Begriff, wenn schon nicht erkannt, so doch wenigstens „gedacht werden“ (S. 79). Diese indirekte Erkenntnis findet auf dem Weg über jene andere Verbindung statt, die in bezug auf äußere Gegenstände gewonnen wird. Dieser Weg wird durch folgerichtiges Zuendedenken des transzendental reflexiven Ansatzes in einer zweiten Reflexion gewonnen, die als solche vorgestellt zu keinen Widersprüchen führt. Eine Typenlehre berechtigt dazu, den deshalb falschen Weg Hegels, der auch über eine zweite Reflexion zum Begriff führte, zu vermeiden, weil auf diesem Weg nicht eine Typenlehre inauguriert war. Dort wurde der Weg insofern nicht über eine Typenlehre eingeschlagen, als die früheren Reflexionen in den sich über ihnen aufstufenden nur dadurch enthalten blieben, daß sie mit der Aufweisung des in ihnen waltenden Widerspruchs zugrundegingen. Sie behielten ihren Platz als gewesene. Die Trennung der Typen ist nicht logisch umstandslos von ihrer Verbundenheit begleitet. Sie muß die ausdrückliche Lehre davon enthalten, daß solche Verbindung nur um den Preis des Untergangs des Erkenntnisanspruchs der früheren Reflexionsstufe stattfindet.

Bei Prauss geschieht die Aufhebung als unmittelbare Negation in der ersten Reflexionsstufe. Ihre vom Bewußtsein begleitete Aufbewahrung findet *nur* in der zweiten Reflexionsstufe statt. Bei Hegel ist diese der menschliche Begriff als existierender. Dieser ist nicht „innere“ Erfahrung, sondern existierender Begriff und existierende Zeit nur insofern, als er die erste Reflexion in sich enthält. Ich ist dabei nur die Unmittelbarkeit des Begriffs, der vielmehr Weltbegegnung ist. Die Unmittelbarkeit wird im dritten Teil der *Logik* soweit hinweggearbeitet, daß wir sehen können, daß in der Aufnahme der Metaphysik nicht eine Rückkehr zur vorkantischen Metaphysik intendiert ist. Eine „Metaphysik von der Metaphysik“

(Kant) ist nur um den Preis der Vernichtung ihres unmittelbaren Auftretens erreichbar. Bei Prauss dagegen werden zwei Reflexionsstufen vorgeführt, die auch im Weiterdenken der Kantischen Reflexion gewonnen werden, aber nicht den Hegelschen Weg einschlagen.

Das Niveau der Prauss'schen Arbeit zeigt sich darin, daß wir in der Reflexion des von ihm vorgeführten Weiterdenkens Kants die Frage stellen können, ob eine Fortbewegung aus der beherrschenden Stellung des Positivismus unserer Zeit mit den Mitteln der analytischen Philosophie erreichbar ist. Die Bedingung der Möglichkeit von Urteilen als Sätzen, die in der Disjunktion wahr-falsch stehen, liegt in der Möglichkeit der Deutung von Anschauung und Begriff als getrennt angesetzter, obwohl sie in der Wirklichkeit der Erkenntnis nicht getrennt sind. Bei der äußeren Erfahrung ist das bei Kant möglich, bei der inneren nicht, so jedenfalls in dem bisher erreichten Reflexionsstatus. Die Wahrheitsintention ist das Allgemeine, die äußere und innere Erfahrung Verbindende. Die innere Erfahrung hat das Unterscheidende von der äußeren, daß sie nicht unerfüllt bleiben kann (S. 81). So soll man die innere Erfahrung selbst als „so deutbaren subjektiven Gegenstand“ (S. 81) gewinnen können. Entscheidend hierfür ist, daß es sich bei dieser Deutbarkeit nicht um die direkte Verbindung von Begriff und Anschauung, nicht um die indirekte Verbindung beider (äußerer und innerer Erfahrung), sondern um eine begriffliche Deutbarkeit der Anschauung handeln soll, „die den beiden ersten immer schon zugrunde liegt“.

Damit wird der Bereich des Empirischen, auch der der inneren Erfahrung, sofern sie empirisches Subjekt ist, verlassen. Müßte die Empirie dabei nicht etwa als logisch Vergangenes, sondern als die logische *Vergangenheit* des Vergangenen (Gewesenheit des Wesens) logisch gegenwärtig bleiben? Nach Husserl sind Wortbildungen wie Begriff, Sinnlichkeit und Verstand mythologische Wortbildungen im pejorativen Sinn, wenn das transzendente Subjekt, auf das wir nun zusteuern, nicht als, wenn auch extramundan, existierendes angesehen werden kann. Nur so scheint es möglich, das Erfahrungsmoment in der Metaphysik nicht aufzugeben, was Leibniz sicherlich nicht getan hat, wenngleich Kant ihm die Intellektualisierung der Welt vorgeworfen hat, weil er (Kant) das Prinzip der *identitas indiscernibilium* nicht begriff. Besaß Leibniz die logischen Mittel dazu? Wird Kant uns die logischen Mittel dazu an die Hand geben, die die Annahme der Einheit der transzendentalen Apperzeption als existierende Erkenntnis möglich machen? Damit erst wäre der Platonischen Forderung der Rückkehr in die Höhle entsprochen, die nicht im Haus der Reflexion, sondern im Schloß der Metaphysik stattzufinden hätte oder im Haus des menschlichen Begriffs. In einem solchen Haus war im Prinzip der transzendentalen Apperzeption immer schon das Ich als existierendes und sprechendes. Dieses hatte das Haus erbaut. Es bleibt aber in keiner formallogischen Typenlehre erkennbar. Hier ist nicht die Erhaltung des erfahrenden Subjekts als empirisches Subjekt intendiert. Es handelt sich um eine „durch und durch“ (S. 82) nicht empirische Theorie. Zunächst hängt eine solche Theorie noch „völlig in der Luft“.

Wenn nämlich die transzendentalphilosophischen Aussagen zugleich und ununterschieden Aussagen über Empirisches sein sollten, müßten sie „zu gänzlich sinnlosen Aussagen führen“ (S. 83). Die nichtempirischen Aussagen müssen jedoch ein *Äquivalent* für die Empirie der Erfahrung aufweisen können. Das Problem der Verknüpfung oder wenigstens Verknüpftheit beider Bereiche tritt auf. Eine solche Verknüpftheit müßte eine wesentliche, daher sowohl von der empirischen Erfahrung wie auch vom Hegelschen Begriff gänzlich reine sein. Mit dem Ausdruck der Äquivalenz nähern wir uns einem Wahrheitswertausdruck, nicht einem solchen von Wahrheit. Die analytische Philosophie hat Wahrheitswerttafeln, nicht Wahrheits tafeln aufgestellt. In ihnen müßte die Wahrheitsfrage daher innerhalb des Gebiets eines reinen Wesens entscheidbar sein. Die Aussagen über Wahrheitsäquivalente können nicht auf sich selbst reflektieren. Sie können logisch keine Wahrheit enthalten, die noch über den Wahrheitswert hinausginge. Sie müßten, von der Hegelschen *Logik* her gedacht, im *Wesen* verbleiben. Im Gebiet der zweiten Reflexion sollen wir uns jedoch in einer *Metastellung* befinden. Es handelt sich um verschiedene, nicht nur unterschiedene, Aussagen in verschiedenen Stufen. Wissenschaftstheoretisch muß in einem Schluß eine der Prämissen einen empirischen Gehalt aufweisen. In der Betrachtung dieser wissenschaftstheoretischen Aussage selbst muß sowohl das Etwas, wie das, was *über* es ausgesagt wird, nichtempirisch sein. Über das Empirische wird etwas Nichtempirisches ausgesagt. Synthetische Urteile a priori sind nur unter der Bedingung möglich, daß die Objekte, die wir bei Gelegenheit der Begegnung von Erscheinungen so hergestellt haben, daß sie als Erfahrung gelesen werden können, ihrerseits nur Inbegriff von Erscheinungen sind. Die zweite Reflexionsstufe sagt uns, warum wir nicht unmittelbar Begegnendes, sondern die Objekte Erscheinungen nennen müssen. Solches Vorgehen, das die Positivierung der Welt voraussetzt, ist von einem Subjekt abhängig. Sind wir damit logisch in den Stand gesetzt, dieses Hypokeimenon mit dem menschlichen Ich zu identifizieren? Die Subjektabhängigkeit ist wesentlich. Haben wir sie damit begriffen? Die wesentliche Subjektabhängigkeit ist schon in der ersten Reflexionsstufe herausgekommen. Daher können wir in der zweiten Reflexionsstufe Aussagen über sie machen. In der inneren Erfahrung sind Sinnlichkeit und Verstand schon immer vereinigt. Gibt es diese Erfahrung als „innere“, oder gibt es, wenigstens für uns Menschen, nur die Erinnerung aus dem Gedächtnis unserer Erfahrung, die wir als Weltumgänge gemacht haben? Diese Erinnerung versetzt uns nicht in einen tiefen dunklen Schacht, Ich genannt, sondern vergegenwärtigt die Vergangenheit des Vergangenen in der Vorstellung der Einbildungskraft, sofern diese am Zügel der Einheit der transzendentalen Apperzeption gehalten ist. Haben wir eine innere Erfahrung, sind wir reine Innerlichkeit als empirisches Datum? Das ist nicht anzunehmen. Gemäß der These des Buches jedoch soll diese innere Erfahrung auch an sich selbst betrachtbar sein, nicht nur als Erscheinung, was ja das Objekt als empirisches Bewußtsein wäre. Zu der Ansichselbstbetrachtung der inneren Erfahrung liegen bei Kant kaum Ansätze vor. Die Begründung dafür will ihm nicht gelingen (S. 89). Ohne die Annahme eines noumenalen Hypokeimenon unserer

Sinnlichkeit sprächen wir immer nur von dem Objekt „empirische Apperzeption“, von dem Ich als dem positivierten. Sowohl die Dinge wie das Subjekt müssen wir uns als noumenale Hypokeimena *denken*. Aber es sind diese als empirische Dinge, die wir als solche denken, ohne sie als solche zu erkennen. Analytisch ist nach Prauss nicht zu erweisen, daß wir die Dinge dadurch, daß wir sie als Erscheinungen betrachten, schon als Nichterscheinungen betrachten. Hier klappt immer noch der Widerspruch zwischen den Erscheinungen und ihrem Inbegriff. Kant gerät in eine „Begründungsnot“ (S. 93). Zwar ist nach Kant der Satz von der Notwendigkeit der Synthesis der transzendentalen Apperzeption ein analytischer Satz — innerhalb des Systems. Aber das System könnte als auf sich selbst beruhendes und sich damit selbst tragendes auf die technisch-praktische Behandelbarkeit der Welt und die Bedingungen ihrer Möglichkeit hinauslaufen, nicht schon auf Erkenntnis.

Es wird nun ein „Maximum an Konstruktion“ angeboten, das im Kantischen Rahmen eher an das Vorgehen der Mathematik erinnert, das Kant von dem der Philosophie schon in den Jugendschriften wie in der *Kritik der reinen Vernunft* abgehoben hatte. Die Konstruktion besteht darin, daß nicht im Erscheinungsbegriff, sondern „in demselben Grund, der es notwendig macht, die Dinge unter diesem Begriff als Erscheinungen zu betrachten, auch schon der Grund für die Notwendigkeit, sie unter jenem Begriff auch an sich selbst zu betrachten“, liegt. Die erste Reflexion hat an ihr selbst betrachtet denselben Grund wie die zweite. Das aber ist nicht möglich, da es sich um zwei Reflexionsstufen handelt, die nicht durcheinandergebracht werden dürfen. Die äußeren Gegenstände waren erdeutete. Müßte nicht auch das Subjekt „erdeutet“ sein, wenn es erkannt werden kann? Unsere Erfahrung wurde deshalb in die unwirklichen Gestalten Anschauung und Begriff *zerlegt*, weil wir Urteile haben wollen, die unter dem Exclutor, wahr oder falsch zu sein, stehen. Es geht um Eindeutigkeit. Anschauung macht den Begriff deutbar. Nur durch unsere Anschauungen haben unsere Begriffe Bedeutung. In der inneren Anschauung faßt der Begriff die Anschauung selbst als deutbare auf. Anschauung ist sogar die Bedingung der Möglichkeit der Deutbarkeit. Der Begriff ist die Bedingung der Möglichkeit der Deutung der Anschauung. Die Anschauung ist vom Begriff immer schon imprägniert. Hat Kant das gelehrt? Sagte er nicht, daß die Anschauung in den Begriff nicht einfließen dürfe, ihr vielmehr nur untergelegt sein müsse? Dennoch macht die Anschauung den Begriff erst zu einem deutbaren. Macht die Anschauung auch den Begriff zum deutenden, da sie doch rezeptiv sein soll? Handelt es sich hier nicht vielmehr um die von Hegel so genannte einseitige Versöhnung im Erkenntnisbegriff, die Verzweiflung an der Erkenntnis? Die äußere Erfahrung vollbringt eine deutende Erkenntnisleistung. Die innere Erfahrung soll eine nichtdeutende Erkenntnis vollbringen. Diese nicht deutende Erkenntnis erbringt keinen Erfahrungsgegenstand. Deutende Anschauung und vorleistender Begriff (S. 101 Anm.) sind vielmehr als Voraussetzung „erschlossen“. Nach Kant ist Ich nicht erschlossen. Sie sind in dem „Maximum an Konstruktion“ erschlossen. Dieses Erschlossene spinnt nicht die Welt aus sich heraus, was vielmehr erst eine Angelegenheit der „deutschen Idealisten“ gewesen sein soll (Fichte, Schel-

ling vielleicht, aber auch Hegel?). Die Leistung des Verstandes besteht darin, eine konkrete Anschauung immer schon zu bestimmen. Darin besteht seine List, von der bei Aischylos schon die Mutter des Prometheus gesprochen hatte⁵. Diese Leistung vollbringt der Verstand nur als erschlossene Vorleistung. Sie besteht darin, „aus reinem Verstand apriorische Kategorien zu erzeugen und die Sinnlichkeit ebenso a priori durch sie zu bestimmen“ (S. 103). Diese Vorleistung ist notwendig und muß darum „auch auf irgendeine, wenngleich unbekannte Weise möglich sein“ (S. 104). Sie ist zur Positivierung des Begegnenden notwendig. Ich merke hier nur an, daß unter dem Begriff der Notwendigkeit nur Zufälliges stehen kann. Ist die zweite Reflexion unter der Kategorie der Notwendigkeit auch zufällig? Kant hat innerhalb des Systems die Anschauungsformen Raum und Zeit als notwendig ursprüngliche angesetzt. Gibt es nur innerhalb des Systems von Kant Erkenntnis, so mag das hingehen. Aber dem muß nicht so sein. Nach Kant hat nur das „Sinn und Bedeutung“ (S. 104—105), was einen Gegenstandsbezug hat. Das gilt seit Plato und Aristoteles als eine Selbstverständlichkeit. Innerhalb dieser Selbstverständlichkeit wird nur die Abbildungstheorie abgewehrt. Leibniz hatte sie nicht, und doch hat Kant seine Überlegungen vor der Folie gerade dieser Philosophie angestellt.

Wahr oder falsch können Urteile nur sein, wenn eine Spontaneität des Subjekts angesetzt wird. Das hatte aber schon Descartes in seiner Irrtumstheorie getan. Die Kantische Ansetzung der Spontaneität unterscheidet sich von dessen Theorie nur dann, wenn es sich hier nur um eine *Ansetzung* handelt und nicht um eine Aussage über ein existierendes Subjekt. Wenn Kant in bezug auf die Einheit der transzendentalen Apperzeption von einem solchen, wenn auch nicht empirischen Subjekt gesprochen haben sollte und nicht nur von einem *reinen* Prinzip, so wäre bei ihm keine innerlogische Revolution eingetreten, und so dürfte im Erweis dieser Annahme wohl auch der treibende Grund zu der Interpretation von Prauss gelegen haben. Wir sind logisch weitergekommen! Nach Kant müßte in der Konsequenz auch das transzendente Subjekt nur ein vorentworfenes sein. Nur als solches ist es formallogisch möglich, was wohl die Meinung der Strukturalisten ist. Die Welt der Objekte ist eine logisch hinterhergesetzte Welt. Die transzendente Apperzeption kann nicht ein solches gedeutetes Objekt sein. Dann kann sie nicht etwas sein, *über* das uns logisch einwandfrei zu sprechen möglich ist. Als reines Prinzip ist sie zu dem Zweck erstellt, damit wir ein Correlatum von ihm als Objekt haben und dieses Correlatum als ein solches, das verfehlt *oder* nicht verfehlt werden kann, damit Erkenntnis sich in Urteilen abspielen kann, während sie doch erst in der Reflexion auf Schlüsse stattfindet.

Die apriorische „Vorleistung“ der Synthesis des Verstandes und der Anschauung als einer so gleichfalls angesetzten Synthesis unter dem Prinzip der Einheit der transzendentalen Apperzeption kann nicht diese transzendente Einheit selbst sein. Auf sie müssen vielmehr der Verstand, die Anschauung und die Einbildungs-

⁵ *Der gefesselte Prometheus*, Vers 212, 13.

kraft *hingerichtet* sein, wenn Richtigkeit und Unrichtigkeit in der angegebenen Disjunktion als einer vollständigen stehen können sollen. Diese Vorleistung könnte gerade dadurch, daß sie unter diesem Prinzip vollzogen wird, intersubjektive Willkür in bezug auf Erkenntnis sein. Sie ist nicht absolute Willkür im emphatischen Sinn, weil sie Erkenntnis im praktisch-technischen Sinn liefert, wenn auch erst die Theorie diesen ihren eingeschränkten Erkenntnisinn zum Vorschein bringt. Die Theorie ist eine Theorie über als Objekte erdeutete Gegenstände. Sie sagt nichts über die Nicolai Hartmannsche „Objektion“, in der Welt positiviert werden kann oder nicht. Nach Hartmann stehen sich in der Erkenntnis ein Subjekt des Erkennens und ein Objekt des Erkennens gegenüber, nicht Mensch und Welt, die nicht einander transzendent, sondern gerade verbunden sein sollten. Darin lag das ganze Problem. Das Subjekt der Erkenntnis und das Objekt der Erkenntnis standen sich dort transzendent, total fremd, gegenüber. Die Kategorien bei Kant dagegen erstellen wissenschaftsfähige Bedeutungen. Zwischen ihnen und dem „Subjekt“ müßte die Fremdheit verschwunden sein. Die Objekte sind „an sich betrachtet“ dem „Subjekt“ *nicht* fremd. Die Vorleistung, von der Prauss gesprochen hat, ist aber nur durch Sprache möglich, nicht im Inneren eines Subjekts. Bei Kant ist sie trotz seiner Beteuerungen vom Gegenteil eine zum Behuf der Erstellung wissenschaftsfähiger Bedeutungen erschlossene.

Die Entwurfsleistung des Subjekts besteht darin, das anschaulich Gegebene zu solchen Objekten zu machen, die ihrerseits „abgehängt“ werden können, wie Bauern Pferde abkoppeln. Der Wagen, den sie gezogen haben, steht dann als im Augenblick gleichgültiger da, bleibt jedoch verfügbar. Das transzendente Objekt ist ein am empirisch Angeschauten entworfenen Objekt, das nur das an ihm bezeichnet, was dawider ist, daß es im Kontext der ganzen wissenschaftlichen Erfahrung *nicht* in der Disjunktion von wahren *oder* falschen Urteilen als *bestimmt* angesehen werden kann. In dieser Hinsicht ist das transzendente Objekt ein bei jeder Gelegenheit von empirisch Angeschautem immer schon vorentworfenen, genauer zum automatisierten Gebrauch hinterhergestelltes. Daß die Verbindung zum Subjekt dabei nicht abreißt, sollte das eben angeführte Bild des Wagens, der Pferde und des Bauern veranschaulichen. Der Bauer kann immer wieder anspannen und auch die Maschinen können immer wieder in Gang gesetzt werden. In einer verwissenschaftlichten Welt begegnen die Dinge nur noch wie abgestellte Wagen und Maschinen, wie das Rilkesche „Postamt am Sonntag“. Sie begegnen nicht mehr in ihrer Konstitution zu Wissenschaft oder auch Kunst. Wir erfahren darin die Entlastung gerade von der menschlichen Erfahrung. Denkt man von der Sprache her und scheut sich nicht, davon auch noch Mitteilungen zu machen, so erinnert man sich daran, daß Hasen erst nachdem sie getötet wurden, gut abgehängt sein können. In der Quantentheorie der Physik scheint man seit einigen Jahrzehnten auf sogenannte Elementarteilchen gestoßen zu sein, die prinzipiell nicht mehr durchgängig bestimmt sind. Wir warten seitdem auf eine „Quantenlogik“, die doch wohl unabhängig von der Hegelschen sein wird.

Die Ausführungen von Prauss stehen unter der sprachlichen Kategorie der Verfeinerung. Sie machen uns darauf aufmerksam, daß es die empirischen Dinge sind, die wir auch an sich betrachten können. Sie können m. E. aber nicht daran vorbeikommen, daß es eine Erkenntnis von Erscheinungen bei Kant nur unter der Bedingung gibt, daß sie als Dinge an sich im traditionellen Sinn unerkennbar bleiben. Der sogenannte Begriff des Dinges an sich ist schon deshalb sinnlos, weil in ihm die Voraussetzung steckt; daß die Dinge an ihnen selbst einen Bezug auf sich selbst haben, also schlafendes Ich sein müßten. Kant hat nicht gezeigt, daß Leibniz die Unwahrheit gesagt hat, als er von schlafenden Monaden sprach, sondern daß eine solche Rede formallogisch nicht möglich ist. In ihrem Bereich gibt es keine Erfahrung von Dingen, wie sie *praeter nos* sein mögen, sondern nur eine solche von wissenschaftlich beurteilungsfähigen. Nur als solche sind sie hieb- und stichfest, was auf ihre gepanzerte Natur hinweist. Nach Prauss ist die Betrachtung der empirischen Dinge als Erscheinungen eine „ganz besondere Art des Betrachtens selbst“ (S. 141). Kann es Arten des Betrachtens oder des Bewußtseins geben, wenn der Ausdruck „Arten“ für die Unterscheidung von Kühen und Pferden besetzt ist? Bewußtsein als etwas von einer Art betrachtet ist schon Bewußtsein als positiviertes betrachtet. Die Reflexionsstufen sind unter dem Genus Betrachtung als spezifische Differenzen ausgesagt. Tut man das nicht, so begeht man den „Fehltritt“ der Nichtunterscheidung der Reflexionsstufen.

Es wird eine nichtempirische Grenze um die empirischen Erscheinungen gezogen. Dabei ist „Ding an sich“ so wenig ein Begriff wie der Grenzwert in der Mathematik. Es ist nur der Horizont bezeichnet, innerhalb dessen ich in der positivierten Welt zu verbleiben habe. Im Umgang mit Dingen und Menschen ist der Mensch mit der Welt verbunden. In der Erkenntnis Kants sind Mensch und Welt nur als nur Entfremdete verbunden.

Mit der Frage nach der empirischen Subjektivität treten wir in die Hauptuntersuchung ein. Das empirische Subjektive kann als objektiver Gegenstand die Vereinigung von Anschauung und Begriff nicht zustandebringen, weil ein gedeuteter Gegenstand nichts zustandebringt. Wenn eine Theorie über Empirisches immer die Erstellung von Prinzipien ist, unter denen das Empirische in einen konsistenten Zusammenhang gebracht werden kann, es also als Inbegriff von Objekten angesehen wird, kann es eine Theorie des Subjekts oder auch eine Theorie des Geistes, die als Objekte nicht wirklich fungieren, nicht geben. Das empirisch Objektive fällt bei Kant sogar mit dem Objektiv-Physischen, d. h. mit dem physikalisch Observablen und Beschreibbaren zusammen (S. 151). Davon kann es eine nichtempirische Theorie geben, sofern die Observablen in ihr als Momente erscheinen.

Im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile dagegen soll Erfahrung nicht als etwas Gegenständliches verstanden sein, sondern als Erfahren. Kant will also sagen: wenn und solange angenommen werden kann, daß die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahren zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände von Erfahren sind, sind synthetische Urteile *a priori* möglich. Unter dieser

Bedingung ist eine nichtempirische Theorie über die empirische Erfahrung möglich. Nun ist dort aber von „Erfahrung überhaupt“ die Rede. Synthetische Urteile a priori können daher nur unter der Bedingung möglich sein, wenn Erfahren nicht eine bisher immer noch mythische Vorleistung des erfahrenden Subjekts ist, sondern nur, wenn es „Erfahrung überhaupt“ ist. Das aber ist die Erfahrung von Gegenständen. Es gibt überhaupt nur Erfahrung, wenn sie Erfahrung überhaupt, d. h. Erfahrung von Gegenständen ist. Das ist die Voraussetzung für die logische *Möglichkeit* der synthetischen Urteile a priori. Intersubjektive Einigung von Menschen ist nur im Hinblick auf Gegenstände möglich. Deshalb kann Kant im Sinn seines Erkenntnisbegriffs Erkenntnis nur der empirischen Physik zusprechen. Einen weiteren Erkenntnisbegriff hat er transzendentallogisch nicht. Unter dieser Voraussetzung muß es erlaubt sein, diesen Erkenntnisbegriff auch auf seine eigene Theorie anzuwenden. Dann gelangt man zu dem Ergebnis, daß er das, was er der Metaphysik verboten hat, in der transzendentalen Ästhetik und in der transzendentalen Logik in Anspruch nimmt.

Damit scheint unser Resultat ausgesprochen. Aber es geschähe Prauss Unrecht, wenn wir seinen Gedankengang nicht in seiner Dramatik weiter verfolgten, auch auf die Gefahr hin, daß der flüchtige Leser uns bei Wiederholungen ertappen sollte.

Wenn man synthetisch oder analytisch auf reiner Wissenschaftlichkeit insistiert, wird man Kant zugeben müssen, daß Erfahren nicht von der Erfahrung als dem Gegenstand der Erkenntnis getrennt werden kann. Es scheint mir nicht möglich, in einer sich als wissenschaftlich verstehenden Theorie Aussagen über ein existierendes Subjekt zu machen, was ja der existierende Begriff Hegels wäre. Weder die Psychologie noch eine wissenschaftliche Philosophie können uns Auskünfte über das Hypokeimenon des Erfahrens oder das Hypokeimenon Erfahren geben, da es nicht als Objekt klassifiziert werden darf. Prauss spricht von einem transzendentalen Subjekt, das das transzendente Objekt entwirft (S. 157). Ein nichtempirisches Subjekt entwirft in der Philosophie ein nichtempirisches Objekt als Resultat seiner Erdeutung und Deutung. Das transzendente Subjekt soll als ein solches erkannt sein, das sogar Zielvorstellungen hat. Wir hörten, daß dieses als ontisch zu bezeichnende Subjekt sich auch dann verwirklicht, wenn es irrt. Könnte es nicht, wie ich den Platokenner fragen darf, nichtssagend sich selbst verborgen sein, wenn es auf ein nur vermeintliches Objekt hingerichtet ist und darin gerade nicht *sich* entwerfen? Wie soll darüber eine eindeutige Aussage möglich sein? Wir sind im geistigen Tierreich der Hegelschen *Phänomenologie*. Gelingt ein Entwurf, so habe ich mich verwirklicht, gelingt er nicht, so habe ich mich gleichfalls verwirklicht. Diese Selbstverwirklichung ist die eines Subjekts, von dessen Taten und Leiden wir innerhalb der vorgeführten Reflexionen keine Erkenntnis erlangen. Das transzendente Subjekt bleibt ein logisch geheimnisvoller Akteur. Zunächst sieht es so aus, daß es nicht einmal den Umweg über die Fremdheit der Objekte machen muß. Aber das ist nur ein Ansatz, über den bald hinausgegangen wird. Nach Wilhelm von Humboldt finden wir uns nur im Fremden, was in diesem Zusammenhang auf dem Umweg durch die schmale Pforte der Wissenschaften

heißen darf. Zunächst ist daran festzuhalten, daß es ein Objektives empirisch nur für das sich verwirklichende Subjekt geben kann. Aber die Selbstverwirklichung geht der Fremdverwirklichung nicht voraus. Zunächst ist nur von einer unmittelbaren Realisierung der Verbindung von Anschauung und Begriff in einem existierenden Subjekt die Rede. Dann scheint es möglich, auch außerhalb der Metaphysik von so etwas wie einer „Ursprungsaktivität“ zu sprechen, wie der metaphysische Kommentator der transzendentalen Dialektik, Heinz Heimsoeth, es mit dem Recht seiner Voraussetzung getan hat. Wir wollen nicht das menschliche Ich mit Gewalt zerschlagen, sondern fragen nach den logischen Mitteln, die uns solches Zerschlagen unmöglich machen. Das Subjekt soll sich nach Prauss „zum Empirisch-Subjektiven des *Erfahrens* empirisch“ realisieren (S. 160). Was hat das vor „realisieren“ stehende Adverb „empirisch“ für eine Bedeutung? Es soll sich sogar als empirischem Subjekt gegenüberstehen können. Wie soll es sich jedoch „empirisch“ realisieren können, wenn das Fremde, dem es da gegenübersteht, gleichfalls empirisch Subjektives ist? Prauss geht noch einen Schritt weiter. Auch die Selbstverwirklichung des transzendentalen Subjekts soll schließlich nur eine vermittelte Selbstverwirklichung sein. Der Umweg über den transzendentalen Gegenstand wird in beiden Fällen von Erfahrung eingeschlagen. Insofern geht auch hier die vermeintliche Selbsterkenntnis über den Entwurf eines fremden Gegenstandes, genauer über den Entwurf der Gegenständlichkeit, die schon noumenal genannt werden mußte. Die sogenannte Innerlichkeit scheint zu ihrer Erkenntnis an einen Ausbruch aus der Innerlichkeit gebunden zu sein. Aber diese Innerlichkeit scheint erst einmal bestehen zu müssen, wenn aus ihr ausgebrochen werden können soll. Prauss will, soweit ich ihn verstehe, wohl nur sagen, daß das Ich auch beim Entwurf von Objekten immer bei sich selbst bleibt. In der menschlichen Erfahrung findet keine sogenannte mystische Verschmelzung statt, sondern allenfalls ein platonisch zu nennender Enthusiasmus. Das ist zwar anzunehmen, dürfte aber mit den Kantischen Mitteln der Reflexion nicht in der Form eines Urteils aussagbar sein. Leibniz freilich könnte eine solche Aussage machen, weil bei ihm das Individuum eine ursprüngliche unzerstörbare Kraft ist, die nur durch Gott sowohl geschaffen wie vernichtet werden kann. Kant scheint mir aber bewiesen zu haben, daß solche Fulgurationen mit den Mitteln der formalen Logik nicht als wissenschaftliche Aussagen haltbar sind. Das Subjekt kann sich selbst auf diese Weise niemals gegenständlich werden. Aber in den Urteilen soll, sofern sie wahr oder falsch sein können, eine unmittelbare Selbstverwirklichung stattfinden. Im Richten auf eigene Sinngebilde oder die von einem anderen mitgeteilten und von mir selbst als die entsprechenden erzeugten erfährt das transzendente Subjekt sich selbst. Das habe ich von Humboldt so gelernt, halte es aber für vorphilosophisch. Auch würde ich eher sagen, daß der Mensch sich selbst in der Kontrolle durch oder in der Auseinandersetzung mit einem anderen Menschen erfährt, nicht jedoch schon in der Sinnbildung in einem einsam gefällten Urteil. Dazu bedarf es mehr als einer auf Zeichen reduzierten Sprache, sondern der Stimmbildung. Rossi⁵⁰

⁵⁰ Vgl. Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 1.

scheint mir gezeigt zu haben, daß erst Stimmbildung Sinnbildung ist, nicht schon einsames Denken. Nach Prauss erfährt das transzendente Subjekt seine Selbstverwirklichung nur empirisch, was bei Kant ganz vernachlässigt werde. Kant geht nur bis zur Behauptung des „daß ich bin“. Ich denke jedoch, daß er auch diese Behauptung nicht legitimieren kann, sondern jeden Zweifel daran nur als eine „Ungereimtheit“ auszugeben imstande ist. Nach Prauss dagegen ist Kant, ohne es zu bemerken, bereits weiter gekommen. Die Verwirklichung des Entwurfs des transzendentalen Subjekts ist die Vereinigung seiner selbst mit dem von ihm entworfenen empirischen Subjekt. Das empirisch Subjektive kann vom transzendentalen Subjekt nicht „abgehängt“ werden. Dafür aber kann an der Verwirklichung des empirisch Subjektiven nur das transzendente Subjekt „beteiligt“ (S. 171) sein. Dieses transzendente Subjekt soll schon in der ersten Reflexion als das Spontane (die Spontaneität S. 172) „erkannt“ sein. Das scheint mir nicht zuzutreffen.

Die Einheit der transzendentalen Apperzeption ist *Setzung*, durch die das System zustande kommt. Hegel dagegen wird von der objektiven Reflexion sagen: „Sie ist Setzen“⁶. Diese objektive Reflexion ist noch nicht mit der Erstellung der Dinge als Objekt zu verwechseln, da sie innerhalb der *Logik* dort als objektive vorgetragen wird, wo noch nicht von einem Subjekt die Rede ist. Bei Kant soll es einen Sinn haben, auch von der Selbstbetrachtung des empirischen Subjekts als einer Betrachtung zu sprechen, die es als empirisches Ding an sich selbst betrachtet. Seine Betrachtung als Erscheinung und an sich selbst fallen zusammen (S. 173). Damit wäre Kant schon in der Betrachtung des empirischen Subjekts weiter vorgedrungen, als er es selbst für möglich gehalten hat. Sogar die Analogie zum reinen Faktum des Sittengesetzes tritt auf. Das Faktum des Erfahrens soll als Faktum Erfahren die *ratio cognoscendi* der theoretischen Spontaneität sein (S. 174 Anm.). Sicher steckt schon in der Annahme der sogenannten theoretischen Spontaneität so etwas wie Freiheit. Dazu bedurfte es jedoch nicht des Gedankens einer transzendentalen Logik. Das wäre mit den Leibnizschen Mitteln des Gesetzes der Analogie und seiner Vereinigung mit dem Gesetz der Kontinuität zum Gesetz der prästabilierten Harmonie schon erreichbar gewesen. Darauf scheint mir die Arbeit mit Hilfe der Errungenschaften der Logik unserer Zeit auch hinauszulaufen. Um der Statuierung der Logik als einer notwendig nur formalen kehrten wir zur Metaphysik zurück. Da unsere Zeit sich als nachmetaphysisch, ja im Zeichen des post-histoire versteht, wäre das schon ein Wagnis.

Die Restriktion der Erkenntnis auf empirische Gegenstände bei Kant ist dagegen gerichtet, daß Metaphysik für sich Erfahrung in Anspruch nimmt. Gäbe es eine solche nicht, so müßte die Legitimität der Erkenntnis auf die empirischer Gegenstände eingeschränkt werden, wobei wir heute im Selbstverständnis der Wissenschaften angelangt zu sein scheinen. Das kann Kant freilich nicht meinen. Er muß für die Philosophie eben jene Erkenntnis in Anspruch nehmen, die er der Metaphysik abgesprochen hat. Da scheint eines der „verwirrendsten Lehrstücke Kants“

⁶ *Wissenschaft der Logik* II, S. 15, ed. Lasson, Meiner, Hamburg 1948.

(S. 178) vorzuliegen. Kant richte sich gegen die Nichtunterscheidung von immer legitimer empirischer Erkenntnis und gleichfalls legitimer nichtempirischer Erkenntnis. Dieser Nichtunterscheidung soll sich die Metaphysik schuldig gemacht haben.

Dem wäre zu entgegnen, daß der Begriff „Erscheinung“ bei Kant nicht der Begriff von etwas Erkanntem ist, sondern das wichtigste Glied zur Konstitution der Einhelligkeit von Vernunft und Verstand. Als solcher ist er im System unentbehrlich. Niemand wird nach Kant für eine Metaphysik plädieren, die die menschliche Erfahrung überfliegt. Die Metaphysik hat zwar menschliche Erfahrung noch „ohne Arg“ (Hegel) mit der wissenschaftlichen gleichgesetzt. Darauf aufmerksam gemacht sind wir davor bewahrt, in den weit größeren Irrtum zu fallen, die wissenschaftliche Erfahrung mit der menschlichen auch dann noch zu identifizieren, nachdem das Mißtrauen in die Metaphysik gesetzt ist. Hier ist ein Mißtrauen in das Mißtrauen zu setzen, was nicht die Rehabilitierung des alten Vertrauens ist. Wissenschaftliche Erfahrung ist Erfahrung unter Regeln und Prinzipien. Diese Erstellung ist die von Selbstbestätigungsweisen in einem jeweiligen wissenschaftlichen Erfahrungskontext. Kant wollte in seiner nichtempirischen Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung die Prinzipien und Regeln für *alle* wissenschaftlich mögliche Erfahrung geben. Soweit Wissenschaft sich immer unter der Ägide der formalen Logik versteht und wohl immer verstehen muß, ist ihm das auch gelungen. Damit war aber noch nicht die Wissenschaft von der Logik selbst gegeben. In ihr wird eine Erfahrung angesichts von Wissenschaft und Kunst gemacht, die jedoch innerlogisch bleibt, ohne daß ich darüber in diesem Zusammenhang weitere Ausführungen machen kann. Es wird wohl eine Frage der Zeit sein, ob sie uns nicht vor eine Erfahrung davon bringt, was eine auf Wissenschaft restringierte Erfahrung aus dem Menschen macht.

Nach Prauss sind die Dinge als das aus den Erscheinungen Erdeutete das Objektive. Von der Sprache her würde ich sagen, daß sie ihr vom Menschen unabhängiges *Dasein* nur innerhalb der Erfahrung von sprachlich Existierendem haben. Die Voraussetzung von Dingen an sich, die *praeter nos* existieren, scheint mir nicht problematisch, sondern sinnlos zu sein, wenn es keinen Fortschritt über die transzendente Logik Kants hinaus gibt. So artikulierte sich das erste Mißtrauen in die Metaphysik. Diese Voraussetzung scheint mir genau so falsch zu sein wie die Annahme, daß die Begegnung von göttlichen Gestalten im Mythos eine Begegnung in unserer als Faktenußenwelt interpretierten Welt war. Diese Unterstellung war die der ersten unmittelbaren Negation der Wahrheit des Mythos, wie es eine ihr entsprechende Unterstellung dafür war, daß die Metaphysik nach Kant, indem sie seit Plato von Ideen sprach, Hirngespinnsten aufgesessen war. So sah es zwar bei einem Blick in die Vergangenheit der Metaphysik aus. Diesen Anblick bietet die Metaphysik nicht von einer persönlichen Ansicht Kants, sondern vom durch ihn erreichten logischen Status her. Der Hegelsche logische Status dagegen blickt immer zugleich auf die Metaphysik wie auf Kant. Er hat zwei Reflexionsstufen im Doppelblick des Begriffs. Er hat nicht nur das berühmte „Mißtrauen in das Mißtrauen“ gesetzt, sondern die Widerlegung des ersten Mißtrauens

geleistet. Das Mißtrauen in die *prima philosophia* blieb dabei erhalten. Es ist jedoch kaum möglich, davon auch nur Mitteilungen zu machen, wenn man nicht zuvor einsieht, daß es vom Kantischen logischen Status aus unmöglich ist, von so etwas wie einer Erkenntnis von „Erfahren“ zu sprechen. Erst auf dieser Basis ist eine Weiterführung der Logik durch Hegel möglich, der dann nicht solche Vorwürfe zu machen wären, wie sie von Prauss in Randbemerkungen gegen die Idealisten erhoben werden. Kant hat gezeigt, daß bei Ablehnung der Abbildtheorie Objekte der Erkenntnis in ihrer Geltung notwendig als subjektiv angesehen werden müssen. Zwischen ihrer objektiven oder subjektiven Interpretation gibt es kein Drittes. Eine Interpretation des Erfahrungssinns als einer Resultante aus einem Begegnungsprozeß zwischen der Welt als unbekanntem y und dem Subjekt als unbekanntem x müßte immer zu Widersprüchen führen, ebenso eine Interpretation, die die Objektivität der Gegenstände nicht als nur subjektiv betrachtet. Diese Subjektivität ist nicht ontologisch zu verstehen, was wieder eine Ausrichtung der Erkenntnis nach den Gegenständen wäre. Die These von der Erkennbarkeit von „Erfahren“ dagegen ist in eine Metaphysik zurückgetreten, die nicht in einem historischen, sondern im systematischen Sinn als vorkantisch bezeichnet werden muß. Schon das „Mißtrauen in das Mißtrauen“ war nicht eine Rehabilitierung der Logik der ersten Metaphysik, deren Grenzen der 1. Teil der Hegelschen *Logik* aufgezeigt hat.

Nach Kant ist es streng genommen im Affektionsproblem nur möglich, von der *Art und Weise* zu sprechen, wie wir von Gegenständen affiziert werden, nicht dagegen von individueller Affektion. Die Begriffe der transzendentalen Logik bleiben im Wesensteil der Hegelschen Logik. Sie gelangen nicht zum bewußten Begriff des Begriffs, der nicht die Einheit subjektiver Vermögen wie Anschauung und Denken ist, sondern die Einheit zweier objektiver Reflexionsstufen unter den Titeln Sein und Wesen. Erst diese Vereinigung gelangt in zwei Reflexionen zum logischen Begriff, der zugleich objektiver Begriff ist, ohne jedoch nur der Begriff von Kantischen Objekten zu sein. In der Hegelschen *Logik* wird Ich zum ersten Mal nicht erschlichen. Dennoch wird nicht bei der Bestimmung des Begriffs als existierendem Selbstbewußtsein stehen geblieben.

Mit Prauss zusammen wäre zu fragen, wie die empirischen Gegenstände uns affizieren sollen, wenn sie als erkannte jene erdeuteten Objekte sind, bei denen wir in der wissenschaftlichen Welt zu Haus sind. Bei Kant handelt es sich ja nicht um zwar interpretierte Gegenstände, aber solche, die wir ihrem Ansichsein nach soweit erkennen, als sie sich von uns behandeln lassen. Soweit Natur behandelbar ist, können wir sie jedoch auch physikalisch erkennen. Wir sind auf den Mond nicht als auf einen nur erdeuteten Gegenstand gekommen, wenngleich wir ohne seine wissenschaftlich mögliche Erdeutung diesen ersten Ausflug in den Kosmos nicht erreicht hätten. Zwar wechseln die Strukturen, unter denen wir Objekte erkennen, aber es ist die ansichseiende Welt, die wir da erkennen, wenn auch mit der Einschränkung, daß sie uns nur den Rücken ihrer Behandelbarkeit zugehrt und nicht ihr Antlitz. So zeigt Natur in der Verabsolutierung naturwissenschaft-

licher Erkenntnis nur noch, wie man sich dann ausdrückt, metaphorisch ein Antlitz. Wenn „erfahren“ schon erkennbar sein sollte, so doch nur als Behandelbares! Prauss sieht, daß Erdeutetes uns nicht affizieren kann, da es doch erst nach der Affektion zustandegekommen ist. Aber es soll durch die Affektion wohl nicht allein zustandegekommen sein, sondern durch den von uns zu leistenden Erfahrungsentwurf, der in einer „Vorleistung“ begründet ist. Es scheint ihm jedoch vermessen, die physikalisch érdeutete Realität nicht als die physische Realität anzusehen (S. 207). Die Rotempfindung z. B. setzt schon inneres Erfahren voraus. Daher kann die Auswirkung der Affektion nur inneres Erfahren sein (S. 211). Dieses Erfahren wird jedoch immer etwas Empirisches genannt. Nun ist etwas Empirisches immer etwas Gegenständliches. Erdeutet wird nicht der Gegenstand, sondern seine Gegenständlichkeit. Nur auf diesem Umweg kann ich sinnvolle Aussagen über nur Gegenständliches machen. Da nun Erfahren nichts Gegenständliches ist, kann es auch nicht etwas Empirisches sein. Jede Überschreitung des Gegenständlichen in einer Aussage müßte einem sich als nichtmetaphysisch interpretierenden Bewußtsein als sinnlos erscheinen. Wir scheinen mit Prauss übereinzustimmen: „Damit aber ist dieses Erfahren jeglichem erklärenden Zugriff empirischer Wissenschaften von vornherein entzogen“ (S. 213). Es ist kein Ereignis, wobei unter Ereignis wohl so etwas wie ein physikalisch zu beschreibendes Ereignis verstanden ist. Erfahren ist nicht mit dem Fallen eines Steines auf den Boden vergleichbar. Es hängt von der Dichte eines Stoffes ab, wie tief ein fallender Stein in ihn eindringt. Dagegen setzt der Mensch in seiner Erfahrung dem Erfahrenen eine psychische Gegenwirkung entgegen. Das transzendente Subjekt leistet seine Gegenwirkung als Entwurf und Deutung. Aber entscheidend ist auch hier wieder, daß die transzendente *Reflexion* nicht auf ein solches transzendentes Subjekt „stößt“. Sie *setzt* vielmehr sowohl den Entwurfscharakter wie die Erdeutung als Antworten unter dem Prinzip der transzendentalen Apperzeption. Erst Hegels *Logik* stößt am Anfang des dritten Teils auf das Subjekt als existierendes Ich. Sicher hat Prauss recht mit der Feststellung, daß Erfahren „von der Eigentümlichkeit seiner Wahrheit oder Falschheit her auf prinzipiell andere als empirische Weise“ erklärbar sein muß. Seine Erklärbarkeit kann nicht einer wissenschaftlichen Erklärung offenliegen, sondern muß in einer Wissenschaft von der Logik aufgesucht werden. So wird man sagen können, daß in jeder Erfahrung des Menschen schon die Kantische Reflexion und die Hegelsche Antwort auf sie als *petite perception* enthalten ist. Diese sind in ihr logisch enthalten. Wir wissen nicht, was in ihr noch alles logisch enthalten sein kann. Wir könnten davon erst etwas sehen, wenn auch noch die Hegelsche Revolution in einer umfänglicheren Platz gefunden hätte. Wenn es Erklärungen immer nur in Einheit mit empirischen Sätzen gibt, die Sätze über Empirisches sind, so muß fraglich bleiben, ob das, was „in ihr“, der Erfahrung, liegt, einer solchen Erklärung zugänglich sein kann. Oder die wissenschaftstheoretische Annahme von der Notwendigkeit einer empirischen Prämisse in einem empirischen Schluß müßte gleichfalls nur eine „Spielart dogmatischer Metaphysik“ sein. Ist das transzendente Subjekt im Kantischen Rahmen

als über ein nur hinterhergesetztes Subjekt Hinausgehendes anzusehen? Eine nicht-empirische Erklärung der Erfahrung selbst braucht das transzendente Subjekt als Lückenbüßer im System. So sind von ihm keine ontologischen Aussagen möglich. Es muß sich um eine Untersuchung gehandelt haben, die rein in den Prinzipien geführt wurde. Das scheint Hamann sofort verstanden zu haben. Diese Reinheit hat er Kant als dreifachen Purismus vorgeworfen. Die Annahme des Ineinanderfließens von Anschauung und Begriff im transzendentalen Subjekt hat in ihm einen Strudel vorausgesetzt, aus dem die beiden Flüsse Anschauung und Verstand, wenn auch nur in der Reflexion, als getrennt hervorgehende angesehen werden können. Bei Kant hat Erfahrung die Eigentümlichkeit, daß sie immer nur Erfahrung im Perfekt, perfektionierte Erfahrung ist (S. 226). Heute leben wir im Zeitalter der Perfektion, das im Unterschied zu dieser Arbeit noch nicht einmal die Kantische Reflexion beachtet. Wir erhalten immer Momentaufnahmen aus mathematischen Mittelwerten. Der alte Status der Differentialrechnung vor Weierstraß ist im Denkduktus immer noch führend. So springen Subjekt und Objekt immer gleichzeitig, aber nur als Objekte heraus. Das hat Kant nicht angenommen, ohne daß er diese Nichtannahme als Erkenntnis ausgeben konnte. Prauss möchte nicht von einer bloßen Differenz in einer Identität gesprochen haben, „wie die deutschen Idealisten es bekanntlich versuchten“ (S. 227). War aber bei Prauss „Erfahren“ nicht die Identität, in der Anschauung und Denken schon als ursprünglich verbunden vorgestellt wurden? Wenn hier die Identität von Identität und Unterschied logisch nicht mehr aufweisbar sein sollte, so bliebe die Logik rein und formal, hätte aber zur Erkenntnis innerlogisch nichts beizutragen. Die von ihr abgespaltete Erkenntnistheorie müßte jedoch ihrerseits logisch sein. So müßten wir den Kantischen Gedanken einer transzendentalen Logik als einer Logik wieder verlassen. Es ginge dann in Richtung auf eine systematisch als vorkantisch anzusehende Metaphysik, unter welchem nachmetaphysischen Namen diese auch immer auftreten würde. Eine sich nur als wissenschaftlich verstehende Philosophie wird vor der Aufnahme der *Wissenschaft der Logik* auch die Kantische Position nicht halten können und so in einem subjektlosen Strukturalismus verbleiben müssen.